



HAL
open science

Autour du culte de la Mère des dieux dans la vallée du Rhône

Benoît Rossignol

► **To cite this version:**

Benoît Rossignol. Autour du culte de la Mère des dieux dans la vallée du Rhône. Revue du Vivarais, 2022, CXXV-1 (829, mars 2022), pp.91-117. halshs-03899555

HAL Id: halshs-03899555

<https://shs.hal.science/halshs-03899555>

Submitted on 14 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

B. Rossignol, « Autour du culte de la Mère des dieux dans la vallée du Rhône », in *Revue du Vivarais*, tome CXXV, n° 1, fascicule 829, mars 2022 (Actes du cinquième forum recherche et territoire : *Croyances et divinités en Gaule romaine. Mithra et le bas-relief de Bourg-Saint-Andéol*), p. 91-117 (fichier auteur).

Autour du culte de la Mère des dieux dans la vallée du Rhône

Malgré la figure marquante de Mithra à Bourg-Saint-Andéol, il faut convenir que les cultes d'époque romaine sont peu attestés dans l'épigraphie des Helviens¹. Un flamine d'Auguste est connu à Alba², ainsi que des *cultores larum*³. Les Mères sont attestés à plusieurs reprises dans le territoire de la cité⁴, où l'on retrouve aussi, mais à chaque fois par une attestation, Jupiter⁵, Mercure et plusieurs dieux rassemblés sur un seul texte⁶. Le culte de la Grande Mère des Dieux, autrement nommée Cybèle, est attesté au Pouzin par un autel commémorant l'exécution d'un taurobole⁷. Le nombre d'attestations reste donc limité et les cultes du chef-lieu de la cité sont invisibles dans son épigraphie. Une inscription de Die datée de 245 nous apprend cependant, nous le verrons, que les Helviens avaient un prêtre, *sacerdos*, de la Grande Mère, confirmant l'importance du culte dans la cité et une inscription d'Alba montre aussi que ses dévôts pouvaient se regrouper dans l'un des collèges de la cité, les dendrophores⁸. Comme Mithra, la déesse fut d'abord pensée par l'historiographie au sein des religions dites « orientales ». Il s'agira donc pour nous de tenter un bilan des profondes transformations qui ont touché l'historiographie du culte de Cybèle pour reconsidérer sa place autour des Helviens. Pour cela l'enquête se fondera essentiellement sur les sources épigraphiques en considérant un espace centré sur la Gaule Narbonnaise mais un peu plus grand car il peut-être utile de considérer aussi l'espace alpin et car il est nécessaire de prendre en compte le cas de Lyon.

1 Nous voulons remercier ici Joëlle Dupraz pour son invitation et ses échanges, Sandrine Boularot et Nicolas Laubry pour leur aide bibliographique ainsi que les divers interlocuteurs lors du colloque, erreurs et oublis restent nôtres. Pour les auteurs anciens nous suivons les abréviations de l'*Oxford Classical Dictionary*, pour les revues celles de l'*Année Philologique*, pour les références épigraphiques celles du *Guide de l'épigraphiste*. *ChRAN* renvoie aux Chroniques épigraphiques de la *RAN*.

2 *CIL* XII, 2676 ; *ILN-Alba*, 8.

3 *CIL* XII, 2677 ; *ILN-Alba*, 9.

4 *CIL* XII, 2672 ; *ILN-Alba*, 58 et *AE* 1986, 477 ; *ILN-Alba*, 78, voir *infra*.

5 *ILGN* 373 ; *ILN-Alba*, 68.

6 *CIL* XII, 2711 ; *ILN-Alba*, 84.

7 *AE* 1952, 72 ; L. RICHARD, « L'autel taurobolique du Pouzin (Ardèche) », *REA*, 69, 3-4, 1967, p. 255-265 (*AE* 1967, 291) ; *CCCA*, 358 ; *ILN-Alba*, 43 ; L. DUBOSSON-SBRIGLIONE, *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart, 2018, n° 54 (abrégé désormais Dubosson 2018, un numéro sans indication de page renvoie aux notices de son corpus des tauroboles).

8 M. LEGLAY, « Autour des corporations d'Alba », *BSAF*, 1964, 1965, p. 140-152 (*AE* 1965, 144), les dendrophores ne sont alors vus que comme une corporation professionnelle sans contenu religieux ; *ILN-Alba*, 7.

Considérer aujourd'hui le culte de Cybèle en Narbonnaise, et plus particulièrement encore dans la vallée du Rhône, c'est nécessairement replacer la réflexion dans une historiographie riche mais aussi profondément transformée et saisir comment des « époques » différentes se sont emparées de la documentation et d'objets sociaux et religieux longtemps rassemblés dans le vocable, peu pertinent, d'oriental. C'est aussi, plus précisément, accomplir un exercice de lecture des deux importants bilans tracés par Robert Turcan à 14 ans d'intervalle⁹. Publiés à la fin de la seconde époque de l'étude des religions orientales, pour reprendre la périodisation de Jean-Marie Pailler¹⁰, ces deux travaux participaient d'un effort collectif de rassemblement de la documentation métrouaque culminant dans la publication du corpus de Maarten Vermaseren, le *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)* qui s'échelonna de 1977 à 1989. Le tome concernant la Gaule, le cinquième, fut publié en 1986 et la Narbonnaise y occupe les pages 94 à 129¹¹. Même si cette dernière publication appartenait, par la collection dans laquelle elle s'inscrivait, aux études dites « préliminaires », il faut considérer que ces recherches des années 1970-1980 s'appuyaient sur plusieurs séries de synthèses un peu plus anciennes et sur un paradigme élaboré au début du XX^e siècle. D'une part, il faut citer des travaux des années 1950 et 1960, comme ceux de Pierre Lambrechts¹² ou de Duncan </p. 93> Fishwick¹³ qui s'étaient intéressés à la liturgie métrouaque, et surtout le travail fondamental de Robert Duthoy sur le taurobole¹⁴. D'autre part, il ne faut pas négliger, l'influence durable et encore forte alors de la vieille synthèse d'Henri Graillet¹⁵ (1912), pour ne pas parler, bien sûr, des travaux de Franz Cumont¹⁶ qui avaient, un peu auparavant, et pour des décennies, forgé le cadre interprétatif de ces différents cultes.

Quand bien même nous sommes complètement redevables encore aujourd'hui aux travaux d'inventaire des années 1970-1980, car de fait, il y a peu à leur ajouter en terme de documentation, il faut reconnaître que les perspectives historiographiques dans lesquelles ils ont été élaborés ont fait l'objet d'un réexamen drastique, permis précisément par leur existence : la troisième époque des religions orientales fut celle des questions et des doutes¹⁷. Ce tournant historiographique dépasse

9 R. TURCAN, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, Leyde, 1972 (désormais cité Turcan 1972) ; *Id.*, « Les religions orientales en Gaule narbonnaise et dans la vallée du Rhône », *ANRW* II, 18.1, 1986, p. 456-518 (désormais cité Turcan 1986).

10 J.-M. PAILLER, « Les religions orientales, troisième époque », *Pallas*, 35, 1989, p. 95-113.

11 M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque V. Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, Leyde, 1986 (= CCCA).

12 P. LAMBRECHTS, « Les fêtes « phrygiennes » de Cybèle et d'Attis », *Bulletin de l'Institut historique belge à Rome*, 27, 1952, p. 141-170.

13 D. FISCHWICK, « The Cannophori and the March Festival of Magna Mater », *TAPhA* 97, 1966, p. 193-202.

14 R. DUTHOY, *The Taurobolium its evolution and terminology*, Leyde, 1969 (désormais cité Duthoy 1969).

15 H. GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912 (désormais cité Graillet 1912).

16 F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, édité par C. BONNET et F. VAN HAEPEREN avec la collaboration de B. TOUNE, Turin, 2006.

17 J.-M. PAILLER, *op. cit.* On trouvera un bon exemple de ces doutes et une bonne illustration de ce moment

donc bien évidemment le cadre de la *Mater Magna*. Il est fortement lié au renouveau de toute l'étude des religions antiques à partir d'une approche reconnaissant leur spécificité. Il n'est pas besoin d'insister sur ce point, et il suffira de rappeler, pour le domaine romain, ce que les travaux actuels doivent à John Scheid¹⁸. Le culte de la Grande Mère, comme les autres cultes romains, doit donc être pensé, lui aussi, en terme d'orthopraxie, de ritualisme, de religion communautaire, et replacé clairement dans un cadre polythéiste. Ce sont aussi ces directions que l'on retrouve dans la synthèse de William Van Andringa, en 2002, sur la religion en Gaule romaine, ouvrage qui procure l'arrière fond nécessaire aux études locales ou thématiques dans l'aire gauloise¹⁹. Le culte de la Grande Mère s'y trouve replacé, à juste titre, dans un cadre institutionnel et civique et rattaché aussi aux dynamiques </p. 94> propres aux cultes liés à la figure impériale. Le tournant historiographique s'est aussi manifesté, on l'a dit, dans un retour critique salutaire sur la notion de « religions orientales », démarche bien illustrée par un article séminal de Nicole Belayche²⁰ sur la romanité rituelle de ces divinités dites « orientales » ou par les travaux élaborés par Corinne Bonnet autour de l'oeuvre de Cumont. On ne s'étonnera donc pas que la Mère idéalienne ait fait l'objet de travaux constituant à certains égards des ruptures et qui nous aident à porter un regard nouveaux sur la documentation²¹. On signalera en particulier, pour la bibliographie francophone, le livre publié par Philippe Borgeaud en 1996²², et les travaux plus récents encore de Françoise Van Haeperen²³, ainsi que la synthèse, peut-être moins marquante mais utile, de Lara Dubosson-Sbriglione²⁴, pour la bibliographie anglophone il faut signaler les travaux de Lynn Roller²⁵ et de Jaime Alvar²⁶. Est-ce à dire que nous serions enfin entré dans une quatrième époque, celle de l'abandon définitif de la catégorie fallacieuse de religion orientale où après l'ère des questions viendraient de nouvelles

historiographique dans le compte-rendu qu'Aline ROUSSELLE donna de R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989 dans *Annales (E.S.C.)*. 47^e année, 2, 1992, p. 446-449.

18 Il faudrait ici citer quasiment toute l'oeuvre de J. SCHEID et souligner l'impact aussi de ses cours où *Mater Magna* fut parfois étudiée (J. SVENBRO, J. SCHEID, « Conférence de M. John Scheid », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses : Annuaire*, t. 100, 1992, p. 313-314).

19 W. VAN ANDRINGA, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier-IIe siècle ap. J.-C.)*, Paris, 2002, part. p. 191-195, passage commençant significativement par « évitons d'emblée le terme de culte oriental ».

20 N. BELAYCHE, « « DEAE SVRIAE SACRVM » La romanité des « cultes orientaux », *Revue Historique*, t. 302-3 (615), 2000, p. 565-592.

21 F. VAN HAEPEREN, *Étrangère et ancestrale, la mère des dieux dans le monde romain*, Paris, 2019, Introduction, § 3 (désormais cité Van Haeperen 2019). Par commodité nous nous référons à l'édition électronique : <http://books.openedition.org/ephe/1267>.

22 Ph. BORGEAUD, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996 (désormais Borgeaud 1996).

23 F. VAN HAEPEREN, « Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire », dans S. BENOIST, A. DAGUET-GAGEY, C. HOËT-VAN CAUWENBERGHE éd., *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial*, Villeneuve d'Ascq, 2011, p. 467-484 ; VAN HAEPEREN 2019.

24 DUBOSSON 2018 ; sur les points forte et les limites de l'ouvrage : F. VAN HAEPEREN, « [compte-rendu de Dubosson 2018] », *Arys*, 16, 2018, p. 498-506 ; A. VIGOURT, « [compte-rendu de Dubosson 2018] », *REA* 121-2, 2019, p. 566-570 et M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « [compte-rendu de Dubosson 2018] », *AC*, 88, 2019, p. 372-374.

25 L. E. ROLLER, *In search of god the mother : the cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, 1999.

26 J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leyde, 2008, part. p. 263-292.

synthèses ?

Quoi qu'il en soit, ces travaux qui peuvent aussi, à l'échelle du monde romain, s'appuyer sur une documentation renouvelée, en particulier par le progrès des méthodes archéologiques, ne sont pas sans conséquence pour la manière dont on peut considérer le culte en question en Narbonnaise et dans l'espace rhodanien. À cet égard, il faut rappeler que le dossier gaulois n'est pas périphérique dans les questions métraques. D'une part, les analyses de Philippe Borgeaud ont lié le </p. 95> culte phrygien à la figure des Gaulois et au monde celte²⁷. D'autre part, Lyon joue un rôle important dans la chronologie des rituels à travers la plus ancienne attestation précisément datée d'un taurobole métraque en 160²⁸. Ce taurobole est généralement rapproché de l'usage fait par Antonin le Pieux, ou autour de lui, du culte de la Grande Mère, visible dans des monnaies surtout, pour envisager une réforme du culte. On pourrait dire que, pour la vulgate historiographique, c'est sous Antonin, un peu avant 160, que l'archigallat aurait été créé et que le taurobole public aurait été officiellement reconnu, se diffusant ensuite dans les cités de province : la réforme d'Antonin le Pieux aurait permis au culte de Cybèle de devenir un culte municipal²⁹. Or le renouvellement de la documentation dans certains sites, comme à Mayence³⁰ ou à Ostie³¹, à Bénévent³² peut-être aussi mais bien moins sûrement, impose de reprendre la réflexion sur la chronologie de l'évolution du culte sous l'empire et de sa diffusion en province. Les travaux de Françoise Van Haepereen invitent à prendre du recul avec la chronologie basse et mettent en valeur l'importance de l'étape claudienne. En conséquence, le dossier lyonnais des inscriptions de Cybèle a pu être récemment reconsidéré par Nicolas Laubry³³. Il perd, au passage, une partie de son exceptionnalité. L'interprétation que l'on peut faire du culte lyonnais à partir des textes épigraphiques, ne soutient pas, nous y reviendrons, le récit diffusionniste d'une religion électorale et étrangère.

Dans ces mêmes dernières décennies, la figure de Cybèle dans la vallée du Rhône a été ramenée à une place plus modeste d'un point de vue archéologique. Il faut rappeler seulement comment l'archéologie de la seconde moitié du XX^e siècle plaça à Lyon et à Vienne deux grands sanctuaires de la déesse, jusqu'à marquer la toponymie actuelle, avant de récuser fermement, à la fin

27 BORGEAUD 1996, p. 111-123, il faut reconnaître que dans ces passages l'ouvrage baisse un peu la garde sur la prudence méthodologique, voir *infra*.

28 *CIL* XIII 1751 (*ILS* 4131) ; DUTHOY 1969, 126 ; *CCCA* V, 386 ; DUBOSSON 2018, p. 491, n° 83.

29 B. RÉMY, *Antonin le Pieux, le siècle d'or de Rome 138-161*, Paris, 2005, p. 264-268 ; *Id.*, « Les *cultores* dans la cité des Voconces de Die », *RAN*, 43, 2010, p. 100.

30 J. BLÄNSDORF, « Cybèle et Attis dans les tablettes de *defixio* inédite de Mayence », *CRAI*, 149^e année, 2, 2005, p. 669-692.

31 VAN HAEPEREN 2011, p. 470.

32 *AE* 1994, 538 a pu être daté de l'époque de Trajan, mais on verra les remarques de N. LAUBRY, « La vie religieuse dans la colonie de Lugdunum sous le Haut-Empire » dans F. BÉRARD, M. POUX éd., *Lugdunum et ses campagnes. Actualité de la recherche*, Montagnac, 2018, p. 261 n. 61 (désormais Laubry 2018).

33 LAUBRY 2018, p. 260-266.

du siècle, ces interprétations forcées </p. 96> et aventureuses³⁴. Elles avaient prospéré par une sorte d'effet miroir, et de concurrence, entre les deux villes situées sur le Rhône³⁵, cela en dépit de la prudence sceptique de certains, qui s'affirma progressivement dans les années 1980³⁶. La démarche même de recenser la documentation a pu donner l'impression, en mettant tous les témoignages sur un même niveau, de la petite statuette au taurobole publique, d'une présence forte, là où ces témoignages doivent être hiérarchisés, nuancés et replacés en contexte. D'autant plus que ces inventaires mobilisèrent aussi un certain nombre de monuments ambiguës ou sans lien réel avec le culte métrouaque, comme dans le cas de certains « Attis » funéraires³⁷. Désormais privée de deux grands sanctuaires illusoires, replacée en contexte, la figure de Cybèle en vallée du Rhône a perdu, il faut le reconnaître de sa superbe et de son exotisme

La prise en compte du changement historiographique et des progrès méthodologiques détermine donc les directions et les limites de l'étude ici proposée. Dans un volume consacré aux religions orientales cent ans après Cumont, Christoph Auffarth précisait qu'il fallait désormais « éviter l'analyse de dieux spécifiques et la diffusion de leur culte. » et « éviter de même un découpage de la religion qui se focaliserait sur certains cultes spécifiques d'« origine » orientale »³⁸. Dans l'idéal, il faudrait donc replacer la Grande Mère en réseau³⁹ pour la région qui est ici étudiée, considérer ses relations aux autres dieux et les actions de son culte à chaque échelle pertinente : le sanctuaire, le *pagus*, la cité, la région, la province. Des études récentes existent qui proposent une telle perspective, on peut songer à l'étude déjà citée de Nicolas Laubry sur les cultes à Lyon⁴⁰. Il faudrait aussi articuler la figure supra-régionale qu'était le culte romain de la Grande Mère dans l'*Urbs* avec les </p. 97> adaptations locales dont témoignent nos sources⁴¹. Notre propos ne pourra donc être que partiel et adapté à la documentation, se proposant d'esquisser, à partir des inscriptions, un propos en forme d'*aggiornamento* sur la Grande Mère dans la vallée du Rhône.

34 A. DESBAT, « Nouvelles recherches à l'emplacement du prétendu sanctuaire lyonnais de Cybèle : premiers résultats », *Gallia*, 55, 1998, p. 237-277.

35 B. HELLY dir., *Vienne antique*, Paris, 2017, p. 25.

36 TURCAN 1972, p. 70 n. 1 et p. 72 à propos du sanctuaire de Vienne, on pourra voir que dans l'article de 1986 son scepticisme concernait aussi désormais le cas lyonnais et qu'il réfute explicitement les deux sanctuaires (TURCAN 1986, p. 487-489 et encore p. 515). Voir aussi la remarque de Gilbert PICARD dans E. WILL, « Un vieux problème : Attis - vrais et faux », *BSAF* t. 1983, 1985, p. 222.

37 E. WILL, *op. cit.*, p. 216-222.

38 CH. AUFFARTH, M.-F. BASLEZ, S. RIBICHINI, « Appréhender les religions en contact », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET éd., *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bruxelles – Rome, 2009, p. 61-62.

39 Sur cet angle d'analyse : Y. BERTHELET, F. VAN HAEPEREN, *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux, 2021 où l'on trouvera en particulier une étude modèle d'E. ROSSO consacrée à Vienne : « Lieux de culte, réseaux divins, statues et reliefs 'cultuels' : la cité de Vienne au Haut-Empire », p. 51-76.

40 LAUBRY 2018.

41 A.-K. RIEGER, « Lokale Tradition versus überregionale Einheit: der Kult der Magna Mater », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL éd., *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico: modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise - Rome, 2007, p. 89-120.

Nous ne détaillerons donc pas ici le culte et la mythologie de celle que seuls les textes littéraires appellent Cybèle, et que les inscriptions nomment *Mater Deum Magna*, la Grande Mère des dieux. Rappelons juste qu'installée à Rome en 204 avant notre ère, dans le culte public et le panthéon officiel, elle occupa une place ambivalente, à la fois étrangère et exotique, à cause de ses origines phrygiennes et des rites originaires, et familière et ancestrale, en raison de la légende troyenne et d'une intégration accrue de ses cérémonies aux cultes romains. Sa puissance divine avait pour fonction de protéger la cité, d'en éloigner et d'en repousser les catastrophes ou les menaces étrangères. Le salut qu'elle apportait était donc tout à fait terrestre et concret. Ces caractéristiques expliquent l'association de la déesse au salut de l'Empereur. Ses mythes et ses rites furent bien évidemment constamment et diversement utilisés, réinterprétés voire réinventés en fonction des contextes historiques⁴².

L'enquête étant menée à partir des inscriptions, il faut aussi rappeler le biais propre à la documentation épigraphique. Abstraction faite des questions de conservation des inscriptions – variable selon les sites –, la présence et la fréquence des inscriptions témoignent d'abord de la diffusion de la pratique épigraphique. Les sources épigraphiques sont moins des témoignages d'un culte que de sa commémoration et de sa monumentalisation sur un support durable. Cela ne permet guère de juger de la vitalité ou de la réussite du culte en question. On peut aussi se demander jusqu'à quel point cela nous permet de saisir de manière pertinente des évolutions : que donnerait une histoire du catholicisme en France écrite uniquement à partir des ex-voto présents aujourd'hui dans les églises ?

La relecture des bilans anciens autorise, grâce à quelques décennies de recul, d'en saisir les limites et les biais, les mésinterprétations. On proposera rapidement un regard rétrospectif sur les deux grands bilans </p. 98> de Robert Turcan, non pas pour les stigmatiser, mais pour expliciter la distance historiographique aujourd'hui constatable dans le domaine de la recherche, mais pas toujours entérinée par le grand public ou même les manuels. Force est de constater que le propos reposait fortement sur des conceptions essentialistes et sur les amalgames propre à l'orientalisme⁴³. Les cultes sont marqués par une « hérédité »⁴⁴ et leurs dévots venus d'Orient ont un dynamisme économique « envahissant »⁴⁵ en même temps qu'ils aiment les cérémoniaux spectaculaires⁴⁶. Cet

42 BORGEAUD 1996 est particulièrement attentif à ces aspects. Pour l'analyse de l'usage du *muthos* de Cybèle par un auteur dans un contexte précis : A. ARBO, « Hérodien, Rome et le spectacle du pouvoir. Παράδοξα et θαύματα dans l'Histoire de l'Empire après la mort de Marc Aurèle », *Ktèma*, 42, 2017, p. 207-218.

43 E. SAÏD, *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Paris, 1980.

44 TURCAN 1972, p. 81 : « Il est certain que l'église de Lyon ne resta pas à l'abri du montanisme, qui avait la même hérédité phrygienne que l'extasisme des Galles. »

45 TURCAN 1972, p. 103-104.

46 TURCAN 1972, p. 95 : « L'aire d'un *Campus* était bien évidemment appropriée au déploiement de processions et de tout autre cérémonial spectaculaire, comme on aimait à en célébrer chez les Orientaux. »

essentialisme se lit aussi dans la manière de décrire le culte ancien sous la forme d'une doctrine unifiée. Les différentes manifestations de culte pour la Grande Mère sont hypostasiées dans le « phrygianisme »⁴⁷. En 1986, toutefois une évolution a eu lieu et cet aspect apparaît moins. Pour autant, à part la mention de la réforme de Claude, la romanité du culte est tue. Une nuance apparaît quand même : « On a trop tendance, en effet, à prendre les 'religions orientales' comme un tout solidaire »⁴⁸. Mais le cadre interprétatif change peu dans les faits, ni les explications apportées à la répartition temporelle et spatiale de la documentation. L'essentialisme fonctionne en effet de pair avec une explication diffusionniste supposant des individus « propagateurs » ou « importateurs », nécessairement « déracinés »⁴⁹.

L'amalgame entre différents cultes est d'autant plus facile que le cadre polythéiste est alors incompris car la diversité des cultes est lue à travers le prisme d'un syncrétisme omniprésent : toutes les déesses féminines sont confondues dans un imaginaire de « dévotions orientales »⁵⁰ sans s'attacher à développer les nuances fonctionnelles propres à chaque divinité et à leurs usages dans les panthéons construits par les institutions civiques ou par les fidèles. Le syncrétisme expliquait alors le succès de Cybèle en Gaule. Les locaux retrouvaient dans cette divinité importée les cultes ancestraux qu'ils pratiquaient déjà : </p. 99>

Le culte celtique des *Matres* [...] avait acquis d'avance la faveur des Gaulois peu ou prou romanisés à la Grande Déesse. Il n'est pas douteux qu'à Die on adorait sous le nom de *Mater deum Magna Idaea* la déesse du lieu qui avait donné son nom à la ville, *Dea Vocontiorum*⁵¹.

Dès lors la lecture même des documents est faussée car toute association de divinités est vue comme une assimilation⁵². Ainsi se trouve dénié le travail intellectuel par lequel le ritualisme polythéiste construisait une vision du monde précise à partir du « morcellement progressif des personnalités divines » entraînant la différenciation des figures divines⁵³. Les conceptions et les pratiques religieuses en Gaule sont aussi ramenées à un naturalisme indifférencié⁵⁴ qui permet un « syncrétisme gallo-phrygien » dans lequel Rome a disparue même si, mais dans un second temps, vient s'ajouter la volonté de proclamer un loyalisme envers l'empereur puisque le culte a aussi un

47 TURCAN 1972, *passim*.

48 TURCAN 1986, p. 461.

49 TURCAN 1986, p. 461 et p. 484.

50 TURCAN 1986, p. 122 « le culte métroaque absorbait, en raison même de son caractère officiel, une grande part des dévotions orientales aux « Dames » ou baalats, déesse de l'amour et de la fécondité. ».

51 TURCAN 1972, p. 51.

52 TURCAN 1972 p. 101 : « il est vrai que beaucoup de ces Mères locales tendaient à se confondre avec la Grande Mère. Une inscription de Moûtiers en Tarentaise (Darantasia) nous conserve le souvenir d'un citoyen romain T. Romanius Mercator, qui associait aux *Matronae Salvennae* le culte de la Grande Mère. »

53 J. SCHEID, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, p. 82-83. Nous substituerions volontiers puissances à « personnalités ».

54 TURCAN 1972, p. 50 : « la religion celtique des montagnes, des forêts, des rochers et des sources était foncièrement apparentée au culte de la pierre noire, de la souveraine des bois idéens et des fauves qui les habitent ».

« caractère officiel »⁵⁵. Mais l'analyse institutionnelle ne peut s'imposer face à la métaphore biologique et vitaliste, c'est une « vague métrouaque [qui] a recouvert en Gaule Narbonnaise un terrain déjà imprégné », celui de « l'humus des croyances religieuses indigènes »⁵⁶.

Les arguments sont alors parfois forcés pour faire rentrer la documentation dans le cadre interprétatif présupposé, et des solutions simples explicitement repoussées en faveur de thèse moins économiques⁵⁷. Les faits semblent aussi choisis en fonction du postulat de départ : le culte de Cybèle est porté par des minorités étrangères. Ainsi à propos de Sammius Secundus *sacerdos* lyonnais en 160, la question : « N'était-il pas apparenté aux Sammii de Nîmes ? »⁵⁸ permet ensuite de glisser vers un lien possible avec Antonin et le synode des artistes dyonisiaques et donc avec l'Asie Mineure pour terminer sur « l'importance de l'implantation micrasiatique à Lyon, comme à Vienne ». Il est vrai que la cité de Nîmes fait connaître de nombreux *Sammii*, et en </p. 100> offre la première concentration en Gaule⁵⁹, mais le nom est aussi bien attesté dans la cité de Vienne, plus proche de Lyon⁶⁰. Le prêtre pourrait aussi bien venir d'une autre région proche de Lyon, car le nom se trouve aussi chez les Ambarres⁶¹, où l'on connaît aussi des attestations du culte de la Mater Magna⁶². On ne saurait trancher entre les hypothèses. On va même alors jusqu'à lier le nom Attius à la figure d'Attis⁶³ ! Entre 1972 et 1986 toutefois, il est possible de constater une évolution, mais timide, vers une interprétation plus politique et institutionnelle du culte métrouaque en Gaule⁶⁴ et l'hypothèse d'Asiates propagateur est aussi fortement écornée à la fin du chapitre consacré en 1986 à Cybèle⁶⁵ : l'époque des questionnements était arrivée.

On l'a dit ces questionnements sont nés de la collecte systématique et patiente de la documentation, des effets des grands bilans documentaires de la seconde moitié du XX^e siècle. Depuis il faut reconnaître que peu de nouveaux documents sont venus s'ajouter à nos connaissances et que, de ce point de vue, le tableau général des cultes métrouaques en Gaule n'a pas fondamentalement changé. Quelques compléments peuvent être apportés. On connaît ainsi une

55 TURCAN 1972, p. 51

56 TURCAN 1972, p. 49-50.

57 TURCAN 1972, p. 84 à propos du titre *sacerdote* de Sammius Secundus.

58 TURCAN 1972, p. 88.

59 Sur les *Sammii* à Nîmes : C. CHULSKY, *Notables nîmois. Magistrats, chevaliers et sénateurs issus de la cité de Nîmes à l'époque romaine*, Montpellier, 2018, part. p. 271-273, Sammius est un gentilice d'origine indigène.

60 *ILN-Vienne* 335 et 339 à Saint-André-en-Royans et 372 à Grenoble.

61 *CIL XIII*, 2514.

62 TURCAN 1972, p. 98-100.

63 TURCAN 1972, p. 53, on observe déjà plus de prudence dans TURCAN 1986, p. 483. On reconnaît aujourd'hui plus volontiers dans Attius un nom indigène gaulois latinisé : CHULSKY, *op. cit.*, p. 251.

64 TURCAN 1986, p. 492 : « le loyalisme des provinces et l'exaltation de la souveraineté augustale ont véritablement promu, renforcé le courant métrouaque ».

65 TURCAN 1986, p. 499 : « Le culte métrouaque n'avait rien d'un culte marginal entretenu et pratiqué d'abord par une colonie d'étrangers. Il s'agissait au contraire d'une dévotion très officielle ».

attestation nouvelle de dendrophores à Aix-en-Provence⁶⁶, un nouvel autel taurobolique à Antibes⁶⁷, une inscription pour la Mère Idéenne à Saint-Jeannet, près de Vence⁶⁸. On mentionnera aussi la relecture d'une inscription d'Orange mentionnant une Mère au singulier et non Mars comme le pensait le *CIL*⁶⁹. Même si la moisson est maigre, il faut souligner que le travail de publication des *Inscriptions Latines de Narbonnaise* permet de replacer les inscriptions métriques dans leur paysage institutionnel</p. 101> et épigraphique, de leur donner un contexte mieux établi, cela est particulièrement notable pour les cités ayant une importante épigraphie consacrée à la Grande Mère, comme Die ou Narbonne.

Le renouvellement vient donc plus d'une reconsidération de la documentation ancienne par l'historiographie récente. On retracera ici rapidement quelques points remarquables. Traditionnellement toute discussion sur Cybèle en Narbonnaise ou en Gaule – ou même en général⁷⁰ – commence par les déesses assises des *naiskoi* de Marseille. Mais aujourd'hui on insiste plutôt sur l'ambiguïté de cette iconographie archaïque. On restera donc très prudent sur le lien des déesses assises de Marseille avec Cybèle et sur l'impact qu'elles purent avoir sur les cultes locaux, même s'il est certain que le type iconographique s'est diffusé à l'intérieur des terres comme le montre un *naiskos* retrouvé à Cavaillon⁷¹. Mais on résistera au récit qui fond ces déesses assises d'époque archaïque dans les mères d'époque impériale pour en faire l'explication de la diffusion de Cybèle plusieurs siècles plus tard. Il n'y a pas non plus d'obligation de voir Cybèle derrière toutes déesses archaïques dans un *naiskos* : il peut s'agir aussi d'Artémis, ou d'Aphrodite à Chypre ou même de Nymphes à Milet pour des déesses debouts dans un *naiskos*⁷², il faut donc résister aussi au pancybélisme comme on a pu le nommer⁷³, et convenir qu'il n'y a pas de raison d'établir un lien nécessaire entre ces déesses archaïques et le culte de la Grande Mère à l'époque romaine.

Plus largement, les propositions les plus récentes sur le culte romain de la Grande Mère défont nombre de clichés et montrent la fragilité d'idées souvent reçues auparavant comme des faits. On l'a dit, il est possible que le taurobole soit une pratique plus ancienne qu'envisagée habituellement. Son déroulement n'est plus guère non plus imaginée comme la douche de sang que Prudence décrit à la

66 J. GASCOU, « Les dendrophores d'Aix-en-Provence d'après une inscription récemment découverte », *RAN*, 16, 1983, p. 161-169.

67 *ILN-Antibes*, 1.

68 *AE* 2006, 757.

69 Voir *infra*.

70 BORGEAUD 1996, p. 26-27.

71 P. DE MICHÈLE, A. HERMARY, « Iconographie grecque en contexte celtique : à propos d'un nouveau *naiskos* au type de la déesse assise », dans H. TRÉZINY dir., *Grecs et indigènes de la Catalogne à la mer Noire : Actes des rencontres du programme européen Ramses2 (2006-2008)*. Nouvelle édition [en ligne]. Aix-en-Provence, 2010, consulté en octobre 2021). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pccj/152>

72 L. ROHAUT, « Les *naiskoi* archaïques de Milet », dans *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure. Synthèse et recherches récentes. Colloque international de Besançon - 9 et 10 octobre 2014*, Besançon, 2015, p. 103-122, part p. 118 n.75.

73 P. DE MICHÈLE, A. HERMARY, *op. cit.*, § 21.

fin de l'antiquité dans un témoignage « plus que douteux »⁷⁴. L'analyse précise des sources montre aussi que les galles ont été trop hâtivement vus comme </p. 102> des prêtres de la déesse⁷⁵. Ils étaient de « pauvres hères »⁷⁶, et nous n'avons pas besoin d'imaginer les prêtres de la Grande Mère, dans nos inscriptions de Narbonnaise, comme des eunuques. Le taurobole n'est donc pas nécessairement un substitut à la castration des fidèles, et cette dernière n'a pas forcément un lien avec les mystères métraoques et avec l'initiation⁷⁷. Il faut avouer surtout que bien des questions restent ouvertes et que le taurobole était un rituel complexe agençant des facettes nous semblant contradictoires⁷⁸.

En même temps qu'elles sont dépouillées d'un lourd ensemble d'hypothèses et d'interprétations contestables, les inscriptions pour la Grande Mère doivent être replacées dans le contexte des sociétés civiques de la Gaule. L'analyse des dédicants et la prise en compte aussi des aspects concrets d'un rituel assez onéreux⁷⁹, qui suppose notamment de financer la mort d'un taureau, parfois accompagné d'un ovin et la réalisation d'un autel, ne révèlent pas des dévôts propagateurs déracinés, mais une couche de la population plutôt aisée et proche des élites civiques, capable de jouer des aspects publics du culte, mais aussi d'en faire l'occasion d'une distinction plus privée, l'affirmation d'une pureté⁸⁰. C'est donc un cadre civique, politique et social local qui s'exprime à travers le rituel métraoque. Ce dernier lui donnait une implication émotionnelle forte. Il conjugait intimité, par l'éventuelle veillée et l'initiation, et visibilité, par son caractère public et la commémoration épigraphique. Il instituait ainsi une hiérarchie qui lui était propre. Si les individus pouvaient en jouer, et notamment des femmes, les collectivités y trouvaient aussi le moyen d'exprimer leur fidélité à l'empereur, de manifester le consensus du pouvoir. On ne pourra donc pas dire mieux que Nicolas Laubry, reprenant le dossier des tauroboles lyonnais et constatant que le culte y était :

...un moyen pour la colonie de Lugudunum et pour ses citoyens de définir leur rapport à Rome en relation avec la personne de l'empereur. On est assez loin de l'image de l'expansion d'un nouveau culte, s'inscrivant dans une ferveur populaire qui n'apparaît pas particulièrement dans cette documentation. Les inscriptions tauroboliques, à Lugudunum, restent manifestement le fait sinon d'une élite, du moins d'un groupe aisé. Ce culte qui, sous le contrôle de l'*ordo*, a fini par s'inscrire, à une date que l'on ignore, dans les *sacra publica*, est venu prendre place à côté des autres cultes, sans les remplacer. Ce que nous percevons à travers </p. 103> les témoignages épigraphiques, c'est moins la reconnaissance progressive d'un culte communautaire ou même électif qui aurait pris du poids que les modalités suivant lesquelles les autorités coloniales l'ont pris en

74 BORGEAUD 1996, p. 167.

75 VAN HAEPEREN 2019, chap. I, § 16-19.

76 *Ibid.*, § 33.

77 ALVAR 2008, p. 275, 278 ; VAN HAEPEREN 2019, chap. III, § 33-36.

78 *Ibid.*, § 72.

79 Alvar 2008, p. 267.

80 *Ibid.*, p. 266 et p. 292.

charge et l'ont intégré⁸¹

Pendant longtemps, nous l'avons dit, la figure de la Grande Mère fut facilement confondue par l'historiographie avec toute une série de figures divines maternelles et féminines. On l'a dit cependant, la présence de plusieurs divinités sur une même dédicace ne relève pas du syncrétisme⁸². Elle reflète au contraire la construction d'un panthéon fonctionnel par le dédicant capable d'explorer le domaine divin qu'il mobilise, d'en exprimer les diverses facettes en les individualisant, en les additionnant. Il faut donc confronter la Grande Mère aux diverses déesses occupant, plus ou moins, le champ de la maternité en Gaule du sud. Une mention de La Mère ne désigne pas en effet nécessairement Cybèle dans les sanctuaires de Narbonnaise et le qualificatif de Mère au singulier peut renvoyer à plusieurs autres déesses. Il faut considérer quelques cas. On peut passer rapidement sur le cas d'Isis parfois honorée en tant que mère comme sur une inscription de Seyssinet chez les Allobroges, vers Grenoble⁸³. À partir de l'époque flavienne, Isis et la Grande Mère peuvent être associées dans des sanctuaires doubles⁸⁴. Pour autant elles ne sont pas confondues ni assimilées, ce qui démontre bien que le polythéisme romain intégrait plusieurs figures divines maternelles et jouait de leurs similitudes mais aussi de leurs différences et de leurs complémentarités.

La Terre peut aussi être honorée sous une figure maternelle. Les inscriptions dédiées à la Terre Mère sont assez rares en Narbonnaise. À Clarensac, on connaît une dédicace à la Terre mère⁸⁵, à Nîmes elle est associée à Jupiter⁸⁶. Une autre dédicace à la même déesse, *Matri terrae*, se trouve à Riez⁸⁷, ce qui est remarquable car le culte de la Mère des dieux est très bien attesté dans la cité⁸⁸. Dans les Alpes-Maritimes, on trouve une situation assez semblable près de Vence puisqu'à Coursegoules on connaît une dédicace à la terre Mère⁸⁹ tandis qu'à Vence, commune voisine on trouve la trace d'un taurobole⁹⁰ et qu'à Saint-jeannet, commune voisine aussi, on a sans doute une autre inscription pour la grande Mère⁹¹. Il faut reconnaître toutefois que la figure de Rhéa fut souvent assimilée à celle de la Grande Mère⁹². Dans un cas comme celui de Riez, il faut considérer que l'inscription témoigne d'une intention particulière, prendre au sérieux le choix théologique du dédicant, même si, comme le plus souvent, ses motifs nous échappent. Le dédicant semble avoir

81 LAUBRY 2018, p. 265-266.

82 Pour un autre exemple de ce biais S. DUCROUX, « Titus Romanus Mercator et les *matronae Saluennae* », *MEFRA*, 90-2, 1978, p. 787-806 part. p. 798 (désormais Ducroux 1978).

83 *CIL* XII, 2217, cf. p. 829 (*ILS* 4363) ; *SIRIS*, 741 ; *RICIS* 605/902 ; *ILN-Vienne*, 353.

84 L. BRICAULT, « Mater Deum et Isis », *Pallas*, 84, 2010, p. 265-284.

85 *CIL* XII, 4140.

86 *CIL* XII, 3071.

87 *CIL* XII, 359 ; *ILN-Riez* 9.

88 *ILN-Riez*, 9 et *CIL* XII, 357 ; *CCCA*, 323 ; *ILN-Riez*, 5 ; DUBOSSON 2018, n° 30 et *CIL* XII, 358 ; *CCCA*, 324 ; *ILN-Riez*, 6.

89 *AE* 2006, 756.

90 *CIL* XII, 1 ; *CCCA*, 325 ; *ILAM*, 69 ; DUBOSSON 2018, n° 28.

91 *AE* 2006, 757.

92 BORGEAUD 1996, p. 61, 102.

laissé une autre inscription en l'honneur de Jupiter capitolin⁹³. Dans tous ces cas, nul n'est besoin de supposer que cette présence de la Terre Mère se rattachait à une religion pré-romaine. À Ostie, dans le *campus* de la grande Mère, on voit de la même manière les dendrophores honorer la terre Mère et sans doute jouer sur les interprétations allégoriques qui permettaient d'assimiler la *Mater Magna* et la Terre⁹⁴.

Plus intéressantes sont les quelques inscriptions où la Mère divine apparaît sans autre qualificatif. À Béziers, la Mère est honorée par une dédicante⁹⁵, il faut peut-être la rapprocher de la divinité locale *Ricoria* attestée dans le sanctuaire du Plateau des poètes⁹⁶. À Montmirat, dans un sanctuaire rural de la cité de Nîmes, à une date assez haute, la Mère est honorée par une dédicante⁹⁷. Une autre inscription du même sanctuaire est dédiée à Latone⁹⁸, ce qui montre un travail d'interprétation remarquable, pour ne pas dire inattendu dans ce contexte⁹⁹. Comme à Béziers, le témoignage peut pointer vers la construction d'une figure divine nouvelle à partir d'une divinité indigène dans un cadre religieux civique romanisé, élaboration théologique qu'on peut envisager à partir de cas mieux connus, comme Lenus Mars chez les Trévires¹⁰⁰. La republication récente d'une inscription d'Orange connue depuis le XVIII^e siècle mais longtemps perdue a confirmé qu'il fallait bien y voir une dédicace à « la Mère » et non à Mars, lecture jusqu'alors retenue à la suite du *CIL*¹⁰¹. Le culte métrouaque est bien attesté à Orange tant par l'épigraphie locale¹⁰² que par la présence d'un prêtre de la Grande Mère quindécemviral d'Orange à Die en 245¹⁰³. L'inscription à la Mère aurait été trouvée avec des ossements de taureaux. L'indication est suggestive, mais on restera fort prudent sur l'assimilation de cette Mère avec Cybèle.

La Bonne Déesse constitue un autre cas à considérer. Le lien entre *Bona Dea* et Cybèle a été

93 *ILN-Riez*, 4.

94 VAN HAEPEREN 2019, Chap IV, § 65.

95 *ChRAN* 2015, 43 ; *AE* 2013, 1042.

96 M. CHRISTOL, « Les dieux gallo-romains au Plateau des Poètes à Béziers », *Bulletin de la Société Archéologique de Béziers*, 2015-2016, p. 17-42.

97 *AE* 2003, 1136 ; *AE* 2007, 928.

98 *AE* 2007, 929.

99 J.-C. BESSAC, M. CHRISTOL, H. POMARÈDES, M. AMANDRY, M.-R. AUCHER, M.-L. BERDEAUX LE BRAZIDEC, R. BONNAUD, « Le sanctuaire des Crêtes de Mabousquet (Montmirat, Gard) », *RAN*, 40, 2007, 33-42 ; B. ROSSIGNOL, « Effacer les Alpes ? L'intégration de la Narbonnaise : institutions et pratiques sociales, réseaux et espaces, acteurs et idéologies », dans S. NEMETI, E. BEU-DACHIN, I. NEMETI, D. DANA éd., *The Roman Provinces, Mechanisms of Integration*, Cluj-Napoca, 2019, p. 65-66 (désormais Rossignol 2019).

100 J. SCHEID, « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales. », dans M. DONDIN-PAYRE et M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER éd., *Cités, Municipales, Colonies*, Paris, 1999, p. 381-423. Sur ces processus : VAN ANDRINGA 2002, p. 149-153 ; M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Les *Matrones* ubiennes et la colonie agrippinienne », dans F. FONTANA, E.E.M. MURGIA éd., *Sacrum facere V, Sacra peregrina. La gestione delle pluralità religiosa nel mondo antico*, Trieste, 2019, p. 177 n. 54.

101 *CIL* XII, 1221 avec lecture erronée ; *ChRAN* 2019, n° 23. Le dédicant D. Vinuleius Atticus porte un gentilice italien très rare dans la province, on peut donc plutôt le rattacher à un descendant des colons d'Orange.

102 *CIL* XII, 1223 ; *CCCA*, 350 et, à Bollène, *CIL* XII, 1222 ; *CCCA* 352 ; DUBOSSON 2018, n° 31.

103 *CIL* XII, 1567 ; *ILN-Die*, 10 ; DUBOSSON 2018, n° 33.

fait précocement, à partir du dossier de *Glanum* notamment, mais aussi car les déesses ont été souvent rapprochées voir assimilées : il y a bien parfois des opérations d'assimilation dans le polythéisme¹⁰⁴. Il faut rappeler une inscription de Narbonne connue depuis longtemps mais parfois négligée où les deux déesses sont associées. Un fragment d'une plaque de marbre porte une représentation d'oreille sculptée et un texte cependant très mutilé¹⁰⁵. Sept dédicaces sont connues pour la bonne déesse en Narbonnaise. Le culte s'étant peut-être diffusé depuis Arles¹⁰⁶. </p. 106>

Ce sont surtout les Mères, déesses maternelles regroupées en une triade¹⁰⁷, qui ont été rapprochées de Cybèle¹⁰⁸. On a souvent insisté sur leurs points communs, la figure maternelle, la topicité montagnarde¹⁰⁹. Mais cette dernière est loin d'être vraie toutefois pour toutes les Mères. Il convient de souligner leur caractéristiques différentes, à commencer par le nombre : à l'unité de la Grande Mère, il faut confronter la triplicité des Mères, noter qu'elles ont, dans l'iconographie, des attributs différents¹¹⁰. Ces mères sont appelées *Matres* ou *Matrae* en Narbonnaise, *Matronae* dans les Alpes comme en Italie du Nord, ancienne Gaule cisalpine¹¹¹. On connaît environ une

104 Par exemple Plut., *Caes.*, 9 ; cf. TURCAN 1972, p. 58.

105 E. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule*, t. IX, Paris, 1925, n° 6893 ; d'où TURCAN 1986, p. 486, n. 254 ; *AE* 2002, 961 : [*Auribus ? Bo*]nae [*Deae*] *M(atris) I(daeae) M(agnae)*, [*Cla*]udia [---] *u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*. Sur le culte de *Bona Dea* en général : H.H.J. BROUWER, *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leyde, 1989 ; pour la Narbonnaise voir C. Carrier, « *Bona Dea à Nîmes* », *RAN*, 50-51, 2017-2018, p. 437-477 (étude qu'il faut compléter par l'inscription de Narbonne : *AE* 2017, 933).

106 C. Carrier, *op. cit.*, outre l'inscription de Narbonne citée *supra* : *AE* 1946, 153-155 (*Glanum*) et *CIL* XII, 654 et 656 (Arles) et *ILN-Aix*, 218. Les deux statues retrouvées à Nîmes témoignent des limites de l'épigraphie pour attester de la diffusion d'un culte.

107 Pour un bilan sur les Mères dans la région : C. JOURDAIN-ANNEQUIN, « Sur quelques divinités honorées entre Rhône et Alpes d'après les collections régionales », dans N. ROUZEAU, M. BOIS, *Objets de cultes gaulois et romains entre Rhône et Alpes*, Paris, 2016, p. 116-121 ; pour un bilan méthodologique important : M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Cultes et territoire, Mères et Matrones, dieux « celtiques ». Quelques aspects de la religion dans les provinces romaines de Gaule et de Germanie à la lumière de travaux récents », *AC*, 84, 2015, p. 173-226.

108 GRAILLOT, *op. cit.*, p. 460-461 : « de toutes parts, le syncrétisme tendait à interpréter les mères indigènes comme de multiples hypostases de la Grande Mère phrygio-romaine ». La postérité de cette interprétation fut considérable, ainsi BORGEAUD 1996, p. 120-121 considère encore que le culte des Mères aurait fait de Cybèle une divinité « étrangement familière » aux Gaulois. Un travail universitaire italien, de Francesco di Jorio, *Aspetti del culto delle Matres nelle province galliche e rapporto con il culto della Magna Mater*, Università di Roma, Sapienza, 2014, a cherché à éclairer les relations entre Cybèle et les Mères en Gaule, rassemblant la documentation mais sur la base d'informations parfois erronées (les sanctuaires de Lyon et Vienne ne sont pas remis en cause) et dans un cadre conceptuel et historiographique dépassé car marqué par le diffusionnisme, l'essentialisme et l'attention à une supposée résistance.

109 BORGEAUD 1996, p. 123.

110 *Ibid.*, p. 122 mais où les conséquences ne sont pas envisagées. Il faut noter aussi comment les Mères et Cybèles ont été rapprochées autour de thèmes naturalistes, outre la montagne, la pierre sacrée et la forêt sont mises en avant, ainsi encore BORGEAUD 1996, p. 123-125. Il note quand même que dans le domaine celte les pierres divines n'ont pas de rapport à une mère mais cela n'entrave pas son raisonnement : en pays celte la prudence méthodologique semble moins rigoureuse... Voir déjà les remarques de R. TURCAN, « [compte-rendu de BORGEAUD 1996] », *AC*, 67, 1998, p. 402-403, par ailleurs rétif à bien des apports du livre et semblant oublier ses propres positions sur les Mères.

111 M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Les *Matrones* ubiennes et la colonie agrippinienne », dans F. FONTANA, E.E.M. MURGIA éd., *Sacrum facere V, Sacra peregrina. La gestione delle pluralità religiosa nel mondo antico*, Trieste, 2019, p. 167-191 propose une distinction entre *Matres* et *Matronae* à partir de la situation de la Gaule du Nord et de la Germanie, il nous semble difficile de dire si elle est applicable pour différencier les *Matronae* des Alpes des *Matres* de Narbonnaise.

cinquantaine de dédicaces les</p. 107> concernant en Narbonnaise¹¹². Les Mères sont parfois rapprochées aussi d'autres divinités féminines multiples exerçant dans un domaine fonctionnel un peu différent de celui de la Grande Mère, on peut penser au domaine du destin avec les *Parcae* et les *Fatae*. À cet égard, on touche aussi à un type de divinités féminines multiples pouvant exercer une protection intime et personnelle, comme les groupes des *Proxumae*¹¹³. Enfin certaines Mères semblent placées dans une situation similaire à celle de Nymphes des eaux ou des arbres, comme cela doit être le cas pour les *Matres* associées à *Baginus* à Sainte-Jalles en pays voconce¹¹⁴. En cela, elles s'éloignent fortement de la Grande Mère puisque dans le mythe métrouaque, la Mère et la Nymphé sont dans des positions opposées : c'est la Nymphé qui ravit Attis à l'amour de la Mère¹¹⁵. Mais ensuite les Nymphes, qui sont plutôt définies comme des filles que comme des Mères, figurent avec Attis, les Courètes et les Corybantes parmi les compagnon de la déesse¹¹⁶. Les Mères et les Nymphes sont associées sur une dédicace de la Garde-Adhémar¹¹⁷. On résistera bien sûr à fondre toutes les puissances divines maternelles multiples en un seul amalgame : en les définissant comme Proxumes, comme Nymphes ou comme Mères les dédicants opéraient un choix qui construisait un rapport particulier et exprimait des attentes spécifiques. À nouveau, il convient de prendre en compte le contexte de chaque dédicace, de chaque sanctuaire, au moins de l'envisager.

Soulignons que les Mères semblent avoir été appelées à exercer leur protection particulièrement au niveau de l'ethnie ou du peuple¹¹⁸. De là elles pouvaient être intégrées au culte poliade et au panthéon public</p. 108> de la cité. À Vienne, les Mères sont *Augustae*¹¹⁹, ce n'est le cas ailleurs dans la province que chez les Helviens, où l'on connaît une dédicace aux *Matris Augustis Obele(n)s(ibus)*¹²⁰ à Mirabel au lieu-dit Crossillac et une dédicace aux Mères Augustes à Bourg-Saint-Andéol¹²¹. Hors de Narbonnaise, les Mères¹²² sont aussi *Augustae* à Lyon¹²². Ce

112 S. CIBU, « Chronologie et formulaire dans les inscriptions religieuses de Narbonnaise et des provinces alpines (Alpes Graies et Poenines, Cottiennes et Maritimes) », *RAN*, 36, 2003, p. 349-350, en une vingtaine d'année la liste s'est légèrement étoffée : il faut lui rajouter notamment les textes de Sainte-Jalle (voir *infra*), une dédicace à Labeaume chez les Voconces du nord : *ILN-Die*, 243 ; *AE* 2010, 890, une dédicace à la Garde-Adhémar (voir *infra*). La liste n'est probablement pas exhaustive et s'accroît régulièrement, une dédicace vient d'être signalée à la Bâtie-Montsaléon : L. MARTIN, « Le sanctuaire antique à la Bâtie-Montsaléon, des découvertes exceptionnelles. Premiers éléments de la fouille de 2021 », *Lettre aux amoureux du patrimoine*, 84, 2021, p. 11.

113 A. BUISSON, « Un monument dédié aux Proxumae retrouvé dans la vallée du Rhône », *RAN*, 30, 1997, p. 269-275. Signalons le cas curieux des *Matruiles* associées aux Proxumes à Orange : *AE* 1940, 137.

114 Rossignol 2019, p. 69-70.

115 BORGEAUD 1996, p. 70.

116 BORGEAUD 1996, p. 60.

117 *CAG* 26, p. 368.

118 M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, « Les *Matrones* ubiennes et la colonie agrippinienne », dans F. FONTANA, E.E.M. MURGIA éd., *Sacrum facere V, Sacra peregrina. La gestiones delle pluralità religiosa nel mondo antico*, Trieste, 2019, p. 186.

119 *CIL* XII, 1823-1826, 2220, 2388, 2448, 2593 correspondant respectivement à *ILN-Vienne*, 13-16, 359, 596, 694, 829.

120 *CIL* XII, 2672 ; *ILN-Alba*, 58.

121 *AE* 1986, 477 ; *ILN-Alba*, 78.

122 *CIL* XIII, 1758-1760, 1762, 1764-1765, 11176.

qualificatif pourrait être l'indice qu'elles appartenait au panthéon civique et avait une importance locale reconnue dans la religion publique¹²³. Quels rapports pouvaient exister entre le culte de la Mère des dieux et celui des Mères (*Matres* ou *Matronae*), ces puissances protectrices dont le succès en Narbonnaise et dans les Alpes a été vu comme précurseur de celui de Cybèle ? Il faut d'abord résister par principe à voir dans le principe maternel un prétexte à confondre les divinités, à les fondre dans de mêmes conceptions. Une inscription de Moûtiers¹²⁴ montre la présence sur une même dédicace des *Numina* des Augustes, de la *Mater Deum* – Cybèle – et des *Matronae Saluennae*, toutes divinités honorées par Titus Romanus Mercator en raison d'un vœu. Ce serait se tromper que de penser que Mercator confondait la Grande Mère et les Matrones. Ajoutons enfin que la répartition géographique des inscriptions métraques en Narbonnaise recoupe assez peu celle des déesses Mères. Il faut donc répéter le constat de William Van Andringa : « Rien n'indique, à vrai dire, que le succès du culte de la Magna Mater en Gaule ait eu un rapport précis avec le culte des déesses-mères ou l'existence d'une « Cybèle » marseillaise archaïque »¹²⁵.

Dans une même cité, voire dans un même sanctuaire, plusieurs figures divines maternelles pouvaient donc coexister sans être mélangées les unes aux autres. À Riez, on l'a vu, la *Magna Mater* était honorée avec la Terre Mère ainsi qu'avec des Mères protectrices, les *Matres conseruatrices*¹²⁶, un des rares cas où les Mères ont un surnom latin alors qu'elles ont souvent des noms d'étymologie indigène. Le cas de Glanum est aussi intéressant car presque tous les types de « mères »¹⁰⁹ peuvent y être trouvés : la *Bona Dea*¹²⁷ et ses oreilles attentives¹²⁸, les Mères indigènes, topiques et liées à une source¹²⁹, les Parques¹³⁰, la Grande Mère idéenne à travers ses dendrophores¹³¹ et la Terre Mère à travers une dédicace tardive à *Terrae Telluræ*¹³². On ne gagne pas en intelligibilité à fondre en une seule figure floue et globalisante, en un archétype trompeur, les

123 VAN ANDRINGA 2002, p. 166-167 ; il faut toutefois remarquer avec LAUBRY 2018, p. 260, qu'à Lyon aucune des dédicaces aux Mères Augustes n'a de caractère public.

124 DUCROUX 1978 d'ou *AE* 1978, 453.

125 VAN ANDRINGA, 2002, p. 193.

126 *CIL* XII, 497 ; *ILN-Riez*, 8.

127 *AE* 1946, 155.

128 S. BLÉTRY, « L'autel de Loreia Pia à Glanum et les « divinités écoutantes » », *RAN*, 31, 1998, p. 155-157 avec une perspective syncrétiste et diffusioniste : « Quelle autre divinité du panthéon classique pouvait, mieux que Cybèle, bénéficier de l'*interpretatio romana* des Mères indigènes ? » (p. 155). Ce que l'on a longtemps appelé la maison d'Attis et de Cybèle peut être interprété aujourd'hui comme la *schola* des dendrophores de Glanum : P. GROS, « Maisons ou sièges de corporations ? Les traces archéologiques du phénomène associatif dans la Gaule romaine méridionale », *CRAI*, 141^e année, 1, 1997, p. 213-241. Une lecture de tous les éléments religieux de ce bâtiment en terme de syncrétisme ne rend sans doute pas justice à leur signification et à leur usage.

129 *RIG*, G-64.

130 *AE* 1946, 158, les Parques sont décrites comme trois soeurs.

131 *AE* 1946, 156 ; *CCCA* 342. C. PICARD, « Les religions étrangères à Glanum : le quartier cultuel hellénistique », *RACF*, 3, 1963, p. 179-202 témoigne des biais de son époque : les dendrophores sont un collège sacerdotal, le quartier est lu à la lumière de ce que l'on croit être le sanctuaire de Cybèle à Vienne, l'interprétation est centrée sur les religions « étrangères » et marquée par des échos orientalisants : Glanum accueillait un « caravansérail des *numina* exotiques » (p. 201) !

132 *AE* 1946, 159 – *CIL* XII, 333* réhabilitée.

divinités que les dévots antiques avaient séparées, choisissant à chaque fois de s'adresser par un syntagme différent à une puissance dès lors fonctionnellement bien définie. On le fera sentir au lecteur par une analogie anachronique : imaginons un anthropologue ou un archéologue amazonien considérant une église catholique. Hypostasier Marie, Jeanne d'Arc, Bernadette Soubirou et Sainte-Thérèse dans une seule figure de « vierge » l'exposerait sans doute à manquer d'importantes nuances de la dévotion locale.

Plusieurs conceptions de la figure de la Mère existaient. Appliqué à une divinité, le terme de Mère pouvait désigner au moins deux qualités différentes, car à côté de la Mère génitrice, puissance d'enfantement, principe de filiation, il faut considérer la femme vénérable, « la puissance, la souveraineté sous l'angle du féminin »¹³³. Ce sont des nuances, des points de vue différents sur la maternité et la féminité que l'on exprimait ou additionnait en choisissant telle ou telle déesse, que la cité se représentait en plaçant dans le sanctuaire d'un dieu ou d'une déesse des hommages à une autre. Cybèle et les Mères ne doivent pas être placées dans un horizon chronologique où l'antériorité celtique aurait préparé le triomphe de l'Orient, mais dans un même espace de coexistence. À ce titre on peut se demander si dans leur fonction protectrice la Grande Mère et les Mères locales n'agissaient pas en partie à des échelles différentes, les Mères exprimant la protection locale et Cybèle plaçant cette même fonction de sauvegarde en relation avec l'horizon, plus vaste, du pouvoir impérial et de son titulaire tout puissant. Dès lors, il n'y a pas non plus de raison de penser que chez les Voconces Andarta devint la Grande Mère, les arguments avancés pour cette assimilation ne résistent pas, on le verra, à une enquête précise.

En dehors de l'inscription de Moûtier et de celle de Narbonne sur la Bona Dea, la documentation épigraphique de Narbonnaise livre peu d'associations divines entre la Grande Mère et d'autres dieux. À Lansargues dans la cité de Nîmes, dendrophores et centoniers dédient un autel à Nemausus Augustus et aux *Numini deorum* ainsi qu'aux Génies des deux collègues¹³⁴. Le choix des divinités renvoie plus à la place des collègues dans la vie de la cité qu'à la Grande Mère. À Bollène, la Grande Mère est associée au *Numen* de Commode¹³⁵. Une enquête archéologique à partir du matériel iconographique pourrait enrichir ces constats, mais seule la fouille d'un sanctuaire pourrait permettre de mieux saisir ces réseaux divins autour du culte.

Si l'on revient à la Grande Mère et à ses monuments, comme l'avait déjà signalé Robert Turcan, les formulaires présents sur les inscriptions ne sont pas véritablement unifiés¹³⁶. Des différences existent d'une cité à une autre mais aussi à l'intérieur d'une même cité. Ainsi à Riez deux

133 BORGEAUD 1996, p. 53 ; on pourra aussi voir VIGOURT, *op. cit.*, à qui nous reprenons le terme de vénérable.

134 *CIL* XII, 5953 ; *HGL* XV, 2088 ; *CCCA*, 326.

135 *CIL* XII, 1222 ; *CCCA* 352 ; DUBOSSON 2018, n° 31.

136 TURCAN 1986, p. 492 ;

autels¹³⁷ portent la formule *ob sacrum*. Les dédicants du premier sont un homme et une femme et l'autel est fait *ob sacrum tauropo[l]i*. Le second, élevé par un sévir de la colonie, est fait *ob sacrum u(otum) s(oluit)*. Une troisième inscription de Riez est plus laconique¹³⁸. À Vence et peut-être à côté à Saint-Jeannet, les autels sont consacrés *Idaeae Matri* quand le plus souvent le terme *Mater* vient en premier. Si plusieurs autels sont votifs¹³⁹, les circonstances du rite ne sont pas toujours mentionnées et la formule lyonnaise mentionnant la *uaticinatio* de l'archigalle à l'origine du taurobole¹⁴⁰ reste exceptionnelle. À</p. 111> Narbonne, des inscriptions lui répondent, mais la formulation est très différente : c'est la déesse elle-même qui a ordonné (*iussu, imperio*) les rites¹⁴¹. On peut supposer qu'il s'agit en fait d'une procédure similaire à celle évoquée par la formule lyonnaise. Doit-on alors envisager un archigalle à Narbonne ? Il reste en tout cas non attesté.

Il est difficile de dire dans quelle mesure des variations dans le formulaire reflètent une simple différence de rédaction ou une véritable différence rituelle¹⁴². Trois autels mentionnent explicitement un criobole accompagnant le taurobole, à Caveirac dans la cité de Nîmes¹⁴³, à Vaison¹⁴⁴ et à Valence¹⁴⁵. Chez les Voconces de Die en revanche, c'est l'ornementation de l'autel, avec la présence d'une tête d'ovin qui rappelle le criobole quand le formulaire épigraphique ne parle que de taurobole¹⁴⁶. De même à Narbonne, le terme criobole n'apparaît pas, mais le bélier est présent sur le relief¹⁴⁷. On a pu suggérer cependant qu'il s'agirait là d'une décoration stéréotypée¹⁴⁸, c'est à notre avis par trop dévaloriser les indications non textuelles et le choix des commanditaires de monument. Les inscriptions ne nous donnent donc qu'un accès restreint au rite et il serait risqué de reconstruire un rituel immuable et omniprésent à partir des indications éparses de nos sources.

Les reliefs qui complètent souvent le texte épigraphique sont, on l'a vu, souvent suggestifs. Leur interprétation reste aussi difficile. Ainsi, le rôle de la harpè, couteau sacrificiel à la forme

137 *CIL* XII, 357 ; DUTHOY 1969, n° 81 ; *CCCA*, 323 ; *ILN-Riez*, 5 ; DUBOSSON, 30 et *CIL* XII, 358 ; DUTHOY 1969, n° 82 ; *CCCA*, 324 ; *ILN-Riez*, 6.

138 *ILN-Riez*, 7.

139 Pour une liste : TURCAN 1986, p. 490.

140 *CIL* XII, 1782, cf. p. 827 (*ILS*, 4130) ; *CCCA*, 369 ; DUBOSSON 2018, 42 (inscription retrouvée à Tain-l'Hermitage) et *CIL* XIII, 1752 (*ILS*, 4132) ; *CCCA*, 385 ; DUBOSSON 2018, 84.

141 *CIL* XII, 4321 (*ILS*, 4119) ; *CCCA*, 268 ; DUBOSSON 2018, 43 ; *ILN-Narbonne*, 15 (*iussu ipsius*) et *CIL* XII, 4323 (*ILS*, 4120) ; *CCCA*, 270 ; DUBOSSON 2018, 45 ; *ILN-Narbonne*, 17 (*ex imperio*) et *CIL* XII, 4325 ; *CCCA* 272 ; DUBOSSON 2018, 46 ; *ILN-Narbonne*, 19 (*impe[r]io ipsius?*). La formule *ex imperio* se retrouve sur le taurobole lyonnais de 160 : LAUBRY 2018, p. 263.

142 DUTHOY 1969 s'est fortement penché sur cette question, les incertitudes sont considérables et bien des termes restent discutés, voir par exemple le commentaire à *ILN-Narbonne*, 19.

143 *ILGN* 518 ; *CCCA*, 3330 ; DUBOSSON 2018, 53.

144 *CIL* XII, 1311 ; *CCCA*, 355 ; DUBOSSON 2018, 32.

145 *CIL* XII, 1745 ; *CCCA*, 367 ; *ILN-Valence* 3 ; DUBOSSON 2018, 41.

146 Pour un exemple : *CIL* XII, 1568 ; *CCCA*, 369 ; *ILN-Die*, 203 ; DUBOSSON 2018, 34.

147 *CIL* XII, 4324, cf. p. 845 ; *CCCA*, 271 ; DUBOSSON 2018, p. 452 ; *ILN-Narbonne*, 18 et *CIL* XII, 4328 ; *CCCA*, 253 ; DUBOSSON 2018, 50.

148 DUTHOY 1969, p. 61 ; voir les remarques de P. SIMELON dans *ILN-Narbonne*, p. 118.

particulière, a été discuté¹⁴⁹. À nos yeux la présence des instruments de musique, cymbales, « flûte » double (un hautbois en fait et non une flûte) et tambourin évoque un paysage sonore particulier propre au culte, qui certes pouvait </p. 112> sembler significatif aux Romains. Pour le commanditaire de l'autel, il pouvait s'agir d'une allusion au serment des initiés, voire d'un symbolisme aux échos cosmiques¹⁵⁰. Le rôle du *kernos* peut aussi soulever des interrogations, contenait-il les testicules du taureau sacrifié ? Des particularités existent et leur sens peut nous échapper. Ainsi Françoise Van Haeperen a relevé, à Valence, la présence d'un ciste sur l'autel taurobolique, présence difficile à comprendre¹⁵¹.

Il faut signaler comment un trait saillant des autels tauroboliques de Die a contribué à égarer les savants en quête de syncrétisme. Un caducée figure en effet sur les autels présents dans la cité¹⁵². Cette présence du caducée fut rapprochée d'un Mercure Artaios connu à Beaucroissant¹⁵³. Sur une base étymologique, le dieu fut rapproché de la déesse voconce Andarta rapprochée et assimilée à Cybèle depuis Graillet, l'idée étant commune après lui que les deux déesses finirent par se confondre¹⁵⁴. Il faut cependant constater que ce Mercure est sur le territoire de Vienne plutôt que sur celui de Die¹⁵⁵. Surtout, il faut éloigner son regard de la Gaule et de l'ancestralité celtique pour interpréter correctement le caducée. Françoise Van Haeperen¹⁵⁶ rappelle, entre autres, qu'Hermès est aussi présent à Rome sur un autel taurobolique¹⁵⁷ et que Julien nous apprend que les initiés voyaient en lui le dieu allumant les torches pour Attis¹⁵⁸. Dès 1934 en fait, Louis Robert avait insisté sur les liens existant entre Hermès et Attis dans la religion métrouaque et expliqué par ces liens la présence du caducée à Die¹⁵⁹, ce faisant il ne faisait que reprendre et développer la démonstration faite en 1911 par Jules Toutain¹⁶⁰. Mais un an après la parution du </p. 113> livre de Toutain, Graillet affirmait qu'Andarta avait été hypostasiée en Cybèle¹⁶¹. La prégnance de ce cadre syncrétiste s'est imposée face à la logique de la documentation et de la théologie du culte : Robert Turcan

149 Pour un aperçu des débats autour de tels objets : F. QUEYREL, « La harpè, de l'Autel de Pergame à un autel taurobolique de Lyon », *BSAF*, 2007, 2009, p. 59-61.

150 C. VENDRIES, « Pour les oreilles de Cybèle : images plurielles de la musique sur les autels tauroboliques de la Gaule romaine », dans P. BRULÉ, C. VENDRIES dir., *Chanter les dieux : Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes, 2001, p. 197-217 ; VAN HAEPEREN 2019, chap. III, § 70.

151 *CIL* XII, 1744 ; *CCCA* 368 ; *ILN-Valence*, 58 ; DUBOSSON 2018, 40 ; cf. VAN HAEPEREN 2019, chap. III, § 48.

152 VAN HAEPEREN 2019, chap. III, § 65. Le caducée est signalé sur DUBOSSON 2018, 34, 35, 37, 38, 39.

153 TURCAN 1972, p. 76.

154 TURCAN 1986, p. 495.

155 *CIL* XII, 2199 ; *ILN-Vienne*, 341, au lieu-dit Artay.

156 VAN HAEPEREN 2019, chap. III, § 70.

157 *CIL* VI, 499 ; *CCCA* III, 328.

158 Julian., *Mère des dieux*, 169.

159 L. ROBERT, « Sur deux inscriptions grecques. II- Inscription de Thessalonique », *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, p. 802-803 repris dans *OMS* II, 1969, p. 990-1007, part. p. 997-998.

160 J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain. Première partie : les provinces latines, t. II : les cultes orientaux*, Paris, 1911, p. 79.

161 GRAILLOT, *op. cit.*, p. 461.

connaissait parfaitement tous les liens entre Cybèle et Hermès¹⁶² mis en avant par Toutain et Robert, il choisit pourtant d'élaborer le lien avec Andarta et Artaios. Le présupposé d'une solidarité avec les cultes indigènes l'emportait sur l'idée que les Voconces de Die aient pu élaborer leurs autels à partir du cadre romain et grec, tout en se distinguant des motifs habituels. Il faut prendre au sérieux la romanité du culte de Cybèle tant à Rome qu'à Die et rendre aux fidèles voconces leur cohérence théologique. Le caducée doit donc être interprété dans le cadre du rituel et des cérémonies et des discours métroaques et non pas dans la perspective d'un syncrétisme local. Enfin, il faut penser qu'Andarta et la Grande Mère coexistaient dans le panthéon officiel à Die sans se confondre et sans que l'une remplace l'autre, car c'est ainsi que fonctionne le polythéisme¹⁶³.

Les différents acteurs du culte¹⁶⁴ doivent aussi être replacés dans le contexte du polythéisme, mais aussi dans le cadre culturel et politique de leurs cités et de leurs liens avec Rome et entre elles. Il faut rappeler quelques particularités du culte de la Grande Mère. D'une part les fidèles pouvaient se regrouper dans le collège des dendrophores¹⁶⁵. En Narbonnaise, ces derniers sont connus à Marseille, Nîmes, Valence, Vienne, Glanum, Alba, Aix-en-Provence et peut-être à Riez¹⁶⁶. En tant que collège reconnu d'utilité publique, ils contribuaient à la vie de la cité et proposaient à leur membre une intégration à l'univers civique, les moyens aussi de la respectabilité¹⁶⁷. D'autre part, il faut souligner la hiérarchie qui semble marquer les prêtres de la Grande Mère. Outre la figure de l'archigalle visible à Lyon, certains de ses prêtres civiques (*sacerdotes*) pouvaient mettre en avant leur reconnaissance par le collège romain des XVvirs, comme on le voit faire pour le prêtre d'Orange sur une inscription taurobolique de Die en 245¹⁶⁸. Le personnel lié au culte comprenait aussi les musiciens et des responsables des bâtiments : à Marseille on connaît un *adparator*¹⁶⁹ et une inscription d'Alet-les-Bains mentionne un *curator templi*¹⁷⁰.

On attirera l'attention sur les réseaux liant ces acteurs que les inscriptions laissent parfois

162 TURCAN 1972, p. 77 ; TURCAN 1986, p. 482 est plus laconique et plus affirmatif.

163 B. RÉMY, « Les *cultores* dans la cité des Voconces de Die », *RAN*, 43, 2010, p. 99.

164 F. VAN HAEPEREN, « Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire », dans S. BENOIST, A. DAGUET-GAGEY, C. HOËT-VAN CAUWENBERGHE éd., *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial*, Villeneuve d'Ascq, 2011, p. 467-484.

165 F. VAN HAEPEREN, « Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines », dans M. DONDIN-PAYRE, *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, 2012, p. 47-62.

166 GASCOU, *op. cit.*, les dendrophores de Riez peuvent être supposés à partir de *CIL* XII, 411 ; *CCCA*, 314 de Marseille : TURCAN 1972, p. 56. Ajoutons, pour les Alpes Maritimes, *Cemenum* : *CIL* V, 7904. Un collège existait aussi évidemment à Lyon.

167 N. TRAN, *Les membres des associations romaines : Le rang social des collegiati en Italie et en Gaules, sous le Haut-Empire*, Rome, 2006.

168 *CIL* XII, 1567 (*ILS*, 4140) ; *CCCA*, 363 ; *ILN-Die*, 10 ; DUBOSSON 2018, 33 (avec mauvaise traduction). Les XVvirs romains manifestaient leur approbation par une lettre dont un exemplaire est conservé par *CIL* X, 3698 (*ILS*, 4175), elle permet d'imaginer l'arrière-plan du titre du prêtre d'Orange.

169 *CIL* XII, 405, cf. p. 812 (*ILS*, 4100) ; *CCCA*, 319.

170 *CIL* XII, 5374 ; *CCCA*, 251 ; *ILN-Narbonne*, 24.

deviner. À Marseille, une inscription montre les dendrophores honorant un notable de Riez¹⁷¹. Le cas le plus parlant est l'inscription de Die datée de 245 et déjà citée : elle montre comment un notable de Valence est venu célébrer un taurobole à Die avec sa femme et sa fille en présence des prêtres de la Grande Mère d'Orange, d'Alba et de Die, d'un prêtre de Liber Pater et d'autres prêtres assistants. Il est difficile de savoir dans quelle mesure un tel rassemblement était courant ou exceptionnel. Un autel taurobolique à Caveirac, dans la cité de Nîmes, est aussi datée de 245, mais la coïncidence chronologique peut être un hasard¹⁷². Des telles rencontres pouvaient être essentielles dans la circulation des rituels, dans leur évolution puisque la vie religieuse se reproduisait par le phénomène de l'imitation. À cet égard, le lien de certains personnages ou de certaines communautés avec l'Italie devait aussi être particulièrement important. La plus grande partie de ces relations nous sont perdues. On signalera le cas remarquable d'Abascantus, nommé ensuite P. Claudius Abascantus, esclave puis affranchi des Trois Gaules à Ostie et dévôt de la grande Mère et dendrophore dans le port de Rome¹⁷³. Les grandes voies de circulation et de commerce pouvaient animer ces réseaux et l'historiographie a insisté sur ces aspects : c'est d'abord à partir de l'axe rhodanien que l'on a écrit l'histoire du culte métrouque en Gaule¹⁷⁴. On ne saurait lui dénier un rôle, mais nous avons vu que les acteurs du culte ne sont pas de dynamiques commerçants orientaux déracinés, mais des membres des cités, aisés et ancrés à la fois dans leur milieu local et dans la romanité. Il faut donc envisager les réseaux de sociabilité aristocratiques, les liens clientélares et familiaux, les liens civiques et institutionnels aussi. Ce sont ceux qui ressortent de l'inscription de 245 à Die. Il importe alors sans doute d'attirer l'attention sur l'importance du rôle de Narbonne. Lyon a souvent été vu comme un pôle essentiel à la fois en raison de son emplacement géographique mais aussi à cause d'une double raison chronologique. D'une part l'une d'entre elles est le plus ancien autel taurobolique de la Grande Mère qui soit explicitement daté¹⁷⁵ – de 160 précisément –, d'autre part les inscriptions tauroboliques de Lyon sont connues et publiées depuis longtemps et dans ce processus le taurobole de 160, au texte particulièrement prolixe, a reçu rapidement une publicité le plaçant au cœur des réflexions¹⁷⁶. On a donc souvent pensé la diffusion du culte à partir de Lyon. Il importe cependant de se souvenir que Narbonne présente un ensemble d'inscriptions métrouques particulièrement important, le second en importance même pour toute la

171 *CIL* XII, 411 ; *CCCA*, 314

172 *AE* 1910, 304 ; *AE* 1924, 26 ; *ILGN*, 518 ; *CCCA*, 330 ; DUBOSSON 2018, 53.

173 F. ZEVI, « Nuova iscrizione di Publio Claudio Abascanto, liberto delle Tre Gallie », *MEFRA*, 130-2, 2018, p. 367-374.

174 TURCAN 1972.

175 Signalons qu'en bonne méthode rien n'oblige à postuler que tous les autels tauroboliques de Gaule lui sont postérieurs.

176 « Nous n'avons point de monument plus remarquable et plus original que celui-ci », Dominique de Colonia, *Dissertation sur un monument antique découvert à Lyon sur la montagne de Fourvière au mois de décembre 1704*, Lyon, Amaulry, 1705, p. 2.

Gaule, après Lectoure et devant Lyon¹⁷⁷. Or Narbonne avait des liens forts avec beaucoup de cités de Narbonnaise, et même un lien institutionnel avec chacune d'entre elle à partir du moment où, sous les Flaviens, elle est devenue le centre du culte impérial provincial. Au moins deux des tauroboles connus à Narbonne ont été faits au nom de la province¹⁷⁸ et donc vraisemblablement au moment de la réunion des délégués des différentes cités. On ne peut exclure, et il faut même envisager ouvertement l'hypothèse qu'ainsi la piété envers la Grande Mère put se diffuser et se renforcer dans les élites civiques de la Narbonnaise.

Bien que faiblement attesté, le culte de la Grande Mère à Alba s'inscrivait dans un cadre différent de celui de Mithra. Ses origines n'étaient pas celles du dieu tauroctone, ses rites n'étaient pas les mêmes. Vieille déesse du panthéon public romain, Cybèle permettait alors de conjuguer « les prestiges de l'ancestralité et les risques de l'altérité »¹⁷⁹. Il faut envisager sa présence d'abord dans un contexte institutionnel et civique, malgré sa part d'exotisme – ou peut-être même par cet exotisme aussi –, elle exprimait la romanité et permettait, sans en avoir l'exclusive, de manifester sa loyauté envers le pouvoir impérial. Son arrivée dans les rites et dans les panthéons helviens était un complément par rapport à la figure divine et féminine des Mères, elle ne les avait pas remplacé, ni ne les continuait. Ses rites complexes et spectaculaires permettaient à la fois un engagement personnel et une visibilité publique. Comme elle, ils prenaient place dans un espace religieux dynamique, divers, multiple et ouvert, avant tout défini par la pratique. Si l'on est en droit de supposer que la Grande Mère fit partie du panthéon public des Helviens, ce ne fut sans doute pas le cas de Mithra, dont la présence à Bourg-Saint-Andéol devait s'expliquer plutôt par la religion privée, et qui avait cheminé par d'autres canaux. Malgré ces modalités particulières, leur coprésence sur le territoire de la cité témoigne de la vitalité du polythéisme romain et de l'engagement de ses acteurs.

Benoît Rossignol

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne – UMR 8210 Anhima

</p. 117>

Annexe : Remarques sur l'inscription de Mithra à Bourg-Saint-Andéol

Quelques points concernant l'inscription du Vallon de Tourne¹⁸⁰ nous semblent devoir être soulignés. L'onomastique du dédicant n'est connue qu'incomplètement, elle nous semble cependant sinon très significative au moins suggestive. Si le nom Aurelius est banal, son association avec le

¹⁷⁷ On partira désormais du bilan tracé dans *ILN-Narbonne*, p. 115-119.

¹⁷⁸ *CIL* XII, 4323 (*ILS*, 4120) ; *CCCA*, 270 ; DUBOSSON 2018, 45 ; *ILN-Narbonne*, 17 et *CIL* XII, 4329 ; *CCCA*, 254 ; DUBOSSON 2018, 51 ; *ILN-Narbonne*, 23.

¹⁷⁹ BORGEAUD 1996, p. 91.

¹⁸⁰ *CIL* XII, 2706 ; *AE* 1976, 411a ; *ILN-Alba*, 79.

praenomen Titus doit être réfléchi. Elle est rare en Narbonnaise et à l'exception d'un cas à Arles (*CIL* XII, 5810 ; *CAG* 13-05, p. 457), et de celui du *mithreum*, les autres *Titi Aurelii* de la province semblent se trouver sur trois inscriptions de la cité de Nîmes : *CIL* XII, 4110 ; *HGL* XV, 1390 ; *CAG* 30-3, p. 624 à Saint-Gilles et *CIL* XII, 3455 pour deux affranchis à Nîmes et *CIL* XII, 4079 ; *HGL* XV, 1826 ; *CAG* 30-3, p. 451 à Milhaud. Cette concentration n'est sans doute pas fortuite, les *Titi Aurelii* étaient la plus importante famille de Nîmes, entrée au Sénat à Rome et donnant finalement un empereur en la personne d'Antonin le Pieux. Il faut souligner comment Bourg-Saint-Andéol se trouvait à proximité du territoire de Nîmes. Sans rien pouvoir affirmer, on doit cependant soulever la question du lien possible du dédicant avec la *familia* d'Antonin le Pieux. Le second point remarquable est la formule *deum invictum*, formule très rare attestée par ailleurs à Rome à trois reprises. Dans un cas (*CIL* VI, 725 (*ILS*, 4206)) on se trouve en 181, avec un personnage qui semble un affranchi, ou fils d'affranchi, de Lucius Vérus. Dans le deuxième cas on se trouve à l'époque sévérienne et l'inscription concerne des affranchis probable de Marc Aurèle et Lucius Vérus, ou Marc Aurèle et Commode (*AE* 1926, 116). La formule peut enfin être restituée dans un troisième cas (*CIL* VI, 738), à la même époque et aussi dans le milieu des affranchis impériaux. Aucun de ces éléments n'est véritablement déterminant, et l'information sur le dédicant reste très lacunaire, il nous semble cependant que l'on pourrait envisager l'hypothèse d'un lien avec la *familia* d'Antonin le Pieux, peut-être un peu après le règne de ce dernier. Cela pourrait expliquer le formulaire de l'inscription et les moyens du dédicant. Il reste à confronter ces éléments épigraphiques à ce que l'on peut tirer de l'analyse du relief, en particulier du point de vue de la datation et éventuellement à pousser l'enquête.